

Argumente für die Erneuerung der anthropologischen Grundlagen der Psychologie

Zurhorst, Günter

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Zurhorst, G. (1992). Argumente für die Erneuerung der anthropologischen Grundlagen der Psychologie. *Journal für Psychologie*, 1(1), 5-14. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-8013>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Themenschwerpunkt:

Die Psychologie wird selbstreflexiv

Argumente für die Erneuerung der anthropologischen Grundlagen der Psychologie

Günter Zurhorst

Zusammenfassung: Die Bedeutung der philosophischen Anthropologie für die Erneuerung der Psychologie liegt darin, daß sie im Durchgang durch die Wissenschaften einen verselbständigten Reflexionsschritt auf die in Anspruch genommenen biologischen Grundlagen und normativen Gehalte durchführt. Dabei kann heute weder auf eine ursprüngliche Natur noch auf das Leitbild des autonomen Menschen zurückgegriffen werden. Vielmehr muß nach den katastrophalen historischen Erfahrungen mit der Einseitigkeit szientistischer Fortschrittsprogramme Natur in ihrer Zielintentionalität ernst genommen und an die Stelle des autonomen Menschen das Leitbild des souveränen Menschen gesetzt werden. Im Unterschied zur nomologischen Psychologie, die als akademische „Subjektivitätsverbrennungsanlage“ nach wie vor durch mangelhafte implizite „Menschenbilder“ gekennzeichnet ist, will die diskursive Psychologie eine Wissenschaft sein, die endlich auch uns selbst als Fremde für die anderen berücksichtigt. Den Mittelpunkt dieser neuen Erkenntnishaltung bildet die Empathie, die das Fremde als das eigene Fremde zu begreifen anleitet und es nicht auf Identität reduziert. Die Grenzen der diskursiven Psychologie liegen dann einerseits in der „Materialität der Kommunikation“, andererseits in der „Unhintergebarkeit des Individuellen“.

Ich möchte im folgenden einige Argumente für die Erneuerung der anthropologischen Grundlagen der Psychologie vortragen und werde dabei so vorgehen, daß ich zunächst einiges sagen möchte über die heutige Notwendigkeit philosophischer Anthropologie im allgemeinen, sodann über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und den Wissenschaften und schließlich über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und unserer Einzelwissenschaft Psychologie.

1. Über die Notwendigkeit der philosophischen Anthropologie heute

Wir Psychologen haben es weit, sehr weit gebracht: Aufgrund eines – wie Theo

Herrmann meint – unaufhaltsamen internationalen und kontinuierlichen wissenschaftlichen Erkenntnisfortschrittes wissen wir über *den Menschen* bestens Bescheid. So können wir z. B. in einem schon älteren Lehrbuch der nomologischen Psychologie lesen: „Bei der psychologischen Forschung am Menschen analysieren wir zuerst die *Wahrnehmung* – wie der Mensch sieht, hört, riecht und fühlt, was in seiner Welt vorgeht. Als nächstes befassen wir uns mit den Antrieben und den Gefühlen des Menschen – seinen Bedürfnissen, Wünschen, Hoffnungen, Befürchtungen und Zuneigungen. Schließlich betrachten wir, wie der Mensch versucht, sich an die Anforderungen seiner Umwelt *anzupassen*, wie er Probleme löst, wie er lernt, behält, erinnert und vergißt. Und schließlich betrachten wir den Menschen als das einzigartige und einmalige *Individuum*, das in einer Welt mit anderen

Menschen lebt, d.h. also seine Persönlichkeit und seine Beziehung zur Gesellschaft“ (Krech & Crutchfield 1958, 1). Und weil da dennoch etwas zu fehlen scheint, fügen Krech & Crutchfield sofort hinzu: „Aber was der Psychologe auseinanderreißt, sucht er auch wieder zu verbinden“. Das wär's also. Ist es das wirklich?

Zumindest der französische Philosoph Jean-François Lyotard ist da ganz anderer Meinung. Unter der Fragestellung, ob man ohne Körper denken kann, wirft er seinen Kollegen Philosophen und Psychologen erhebliche Verfehlungen ihres Erkenntnisgegenstandes in anthropologischer Hinsicht vor. Dazu bedient er sich eines raffinierten methodischen „Tricks“. Und der geht so: Lyotard beschuldigt die Philosophen und Wissenschaftler, wenn auch nicht die Natur, so doch die Materie vergessen zu haben. Denn „die einzige ernste Frage, die den Menschen heute aufgegeben ist“ (Lyotard 1988, 814), sei der „Tod der Sonne“, welcher der Tod des Geistes ist, und es wird kein Denken mehr geben, welches wissen könnte, daß das der Tod war, eine Negation also „ohne Rest“. Nach der ungeheuren Explosion, die in 4,5 Mrd. Jahren stattfinden wird, werden die Sonne, die Erde und das Denken – so fügt Lyotard pathetisch hinzu – „nur ein momentaner Zustand der Energie gewesen sein, der Augenblick einer Ordnung, ein Lächeln der Materie in einem abgelegenen Winkel des Kosmos“ (Lyotard 1988, 815). Und angesichts dieser absoluten Katastrophe gibt es nur eine einzige Aufgabe, die sich stellt und die „schon seit langer Zeit“ erkennbar ist: „sich die Bedingungen des Lebens und des Denkens so vorzustellen, daß Denken im konkreten Sinn nach jener Veränderung im Zustand der Materie möglich bleibt ... Das ist die Wette aller technologischen und wissenschaftlichen Forschung, die heute auf so verschiedenen Gebieten stattfindet – von der Diätetik über die Neurophysiologie und die Genetik bis zur Herstellung synthetischer Gewebestrukturen, zur Teilchenphysik, der Astrophysik, der Elektronik, der Informatik und der Kernforschung. Daran ändern auch nichts die Nahziele, die man so gerne angibt: Gesundheit, Krieg, Produktion, Kommunikation (angeblich: immer zum Wohle der Menschheit)“ (Lyotard 1988, 817).

Und ganz in diesem Sinne ist es dann das Problem für Technologie und Wissen-

schaft – und vor allem für die Erforschung der „künstlichen Intelligenz“ –, für die software, also das sprachlich verfaßte Denken des Menschen, eine hardware zu finden, die nicht mehr von den irdischen Lebensbedingungen abhängt. Es ist folglich ein Denken zu entwickeln, das ohne menschlichen Körper, zumindest in dem Sinne, wie er uns vertraut ist, funktioniert. Aber genau von diesem äußersten Punkt der Negativität her entwickelt Lyotard sodann eine massive Kritik an der KI-Forschung, wie sie ähnlich von Hubert Dreyfus sowie Winograd und Flores durchgeführt worden ist. Indem Lyotard nämlich zeigt, daß menschliches Denken immer schon in *Analogie* zur körperlichen Wahrnehmung operiert, listet er die schwerwiegenden philosophisch-anthropologischen Defizite dieser software-Forschung auf. Drei Stichworte sind hier zu nennen:

1. daß menschliches Denken „reflektierendes Denken“ ist, das eher analogisch als logisch verfährt;
2. daß es einen „Schmerz des Denkens“ gibt, ein „Kommenlassen dessen, was gegeben sein kann“ (Lyotard 1988, 824), so daß das Denken eben nicht als Selektion aus gegebenen Daten und dessen Artikulation verstanden werden kann, sondern als die Schwierigkeit, „das schon Gedachte auf Distanz zu halten, damit das kommen kann, was noch nicht gedacht ist“ (Lyotard 1988, 825) und
3. daß die Unhintergebarkeit des Geschlechtlichen, die im Mangel und im Begehren spürbar ist, dafür sorgt, daß es keine neutrale Erfahrung der Raumzeitlichkeit von Wahrnehmungen und Gedanken ohne das schmerzhafteste Gefühl des Unvollständigseins gibt.

Das Fazit: Die zu konstruierende außerirdische Denkmachine müßte reflektieren und leiden können, sie müßte Negativität, Zeitlichkeit, Geschlechtlichkeit – und hinzuzufügen wäre: Leiblichkeit – aufweisen, wenn überhaupt noch von einem menschlichen Denken die Rede sein soll.

Lyotards „Trick“ ist damit deutlich geworden: Er stellt mit der durchscheinenden absoluten Negativität des „Todes der Sonne“ die Wahrnehmung des menschlichen Lebens wieder her; die Perspektive auf das absolute Ende des Lebens erzeugt eine Dynamik, die das Leben vollständiger sieht.

Ganz auf dieser Linie liegt es, wenn Gernot Böhme in Anbetracht der katastrophalen Einseitigkeiten der instrumentellen Vernunft eine neue, eine „oblique“ Anthropologie fordert, die „das Andere der Vernunft“ einbezieht: nämlich Natur, Leib, Gefühl und Phantasie; oder wenn Bernhard Waldenfels den „Stachel des Fremden“ in einer „responsiven Rationalität“ verankert sehen möchte: einer dialogischen Rationalität, „die aus einem antwortenden Reden und Tun erwächst und jede bestehende Ordnung sprengt, ohne sie durch eine umfassende Ordnung zu ersetzen“ (Waldenfels 1990, 27), wie das ja bisher von allen Einheitsprogrammen versucht worden war.

Es ist also zu sehen, daß Rolle und Bedeutung der philosophischen Anthropologie heute unbestritten und kaum zu überschätzen sind. Wir brauchen ein neues Fortschritts- und Emanzipationskonzept, ein neues Projekt der Humanisierung der inneren und äußeren Natur, das sich vom Ziel der totalen Beherrschbarmachung abwendet und sich dialogisch einläßt auf „das Andere der Vernunft“.

2. Über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Wissenschaft

Wie können die Aufgaben der philosophischen Anthropologie heute genauer umrissen werden?

Erinnern möchte ich hier zunächst an Habermas' Kritik der Zweideutigkeit: Anthropologien stünden „allemaal vor der Schwierigkeit, daß empirische Verallgemeinerungen von Verhaltensmerkmalen zu schwach, ontologische Aussagen über das Wesen des Menschen zu stark“ (Habermas 1972, 373) seien. Demgemäß können Aufgaben der philosophischen Anthropologie heute nicht sein:

1. ein philosophisches Gesamtbild des Menschen zu entwickeln
2. Fundament oder Dach der modernen Wissenschaften zu sein
3. eine umfassende Supertheorie des Menschseins zu begründen
4. die Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu begründen
5. eine ideale Selbst-Stilisierung des Menschen vorzunehmen, die wohl doch nur ein

Denkmal für die Intellektuellen ergeben könnte und

6. weiterhin die Unterscheidung von Mensch und Tier zu erforschen, da man – polemisch gesagt – einen Rembrandt nicht aus der Tatsache des opponierbaren Daumens begreifen kann.

All die genannten Vorhaben haben sich zudem meist als konservative Rechtfertigungsversuche erwiesen: *der Mensch*, das war stets ein Synonym für den Mann, den weißen dazu. Demgegenüber sind es aber Aufgaben der philosophischen Anthropologie heute, unter voller Beachtung der einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnisse, 1. einen unkritischen Positivismus vermeiden zu helfen

2. einen übersteigerten Pragmatismus der totalen Machbarkeit und Manipulierbarkeit einzudämmen und

3. Leitbilder eines neuen Menschseins jenseits des „eigentlichen Menschen“, des „Übermenschen“ und auch „des Allgemeinen des Menschen“ zu entwerfen.

Adornos Satz, daß die Rede von *dem Menschen* die Ideologie der Entmenschlichung ist, sollte uns daran erinnern, daß das Humanum ein historischer Prozeß ist und in seiner vollen Bestimmtheit stets aussteht. In diesem Sinne besteht die Aufgabe heutiger philosophischer Anthropologie in der *Hinführung zum Menschen*, aber eben nicht des „allgemeinen Menschen“, sondern zu dem Menschen, *der man selber ist*. Dies ist ein Vorgang, der durch das Wissen hindurchführt und sich an die existierende Person in ihrer gesamten Betroffenheit wendet. Die alte Kantsche Frage: „Was ist der Mensch?“ muß Herbert Schnädelbach zufolge verwandelt werden in die Frage: „Wer sind wir?“ Und insofern kann Gernot Böhme die philosophische Anthropologie dann als die *Lehre von den Zuständen des Menschseins* bezeichnen, Zuständen, die sich allerdings stets in der Spannung zum zukünftigen Menschseinkönnen befinden.

Ich komme damit zu meiner Hauptthese: daß nämlich philosophische Anthropologie heute nur im Durchgang durch die Wissenschaft Bedeutung erlangen kann, und zwar in einem wechselseitigen Prozeß der Korrektur: So wie sich die philosophische Anthropologie der Kritik durch einzelwissenschaftliche Ergebnisse stellen muß, so

muß sich die jeweilige Einzelwissenschaft die kritische Frage hinsichtlich der Bildung und Verwendung ihrer Kategorien und Forschungsergebnisse gefallen lassen. Das Ziel ist es dabei, die Ent-Anthropologisierung der modernen Wissenschaften, die mit der Ent-Anthropologisierung der modernen Philosophie Hand in Hand ging, kritisch zu überwinden. Anders gesagt: Der in den modernen Wissenschaften in Gang gesetzte doppelte Selbstverlust des Menschen, der sich sowohl auf das Forschungsobjekt als auch auf das Forschungssubjekt erstreckt, muß durch einen geeigneten philosophisch-anthropologischen Schritt der Reflexion überwunden werden. In diesem Schritt werden die wissenschaftlichen Theorien hinsichtlich ihrer in Anspruch genommenen biologischen Grundlagen und normativen Gehalte kritisch hinterfragt und zu den jeweils bestimmten historisch-politischen Problemlagen in Beziehung gesetzt (Honneth & Joas 1980).

Wenn ich hier von Reflexion spreche, so verstehe ich mit Herbert Schnädelbach darunter *explikative* Untersuchungen zu den Konstitutionsbedingungen wissenschaftlichen Wissens und Alltagswissens einerseits, normative Untersuchungen i. S. *normativer* Stellungnahmen zu normativen Gehalten wissenschaftlicher Theorien und des Alltagswissens andererseits. Ich möchte dies noch etwas konkretisieren. Zunächst zur Seite der Biologie bzw. Natur.

Die bisher dominante Konzeption vom stetigen Fortschritt durch instrumentelle Vernunft unterstellt eine *Neutralität der inneren und äußeren Natur*, die zugleich mit der These vom „autonomen Menschen“ (Kant) einhergeht: Natur ist der neutrale Stoff, der von einem autonomen Menschen technisch-wissenschaftlich bearbeitet wird. Demgegenüber ist jedoch nach den inzwischen vorliegenden Erfahrungen der „Rache der Natur“ darauf zu bestehen, daß Natur weder bloßer Stofflieferant, noch moralisch irrelevant, noch ästhetisch zweitrangig ist. Denn es gibt zumindest eine biologische Zielintentionalität, eine Verantwortung für Natur und eine körperliche Sinnlichkeit, die im Wege von *Rezeptivität* zugänglich werden.

Doch scheinen die Dinge ganz so einfach nicht zu liegen. Denn da, wie z. B. Peter Furth anmerkt, die erste Natur, also die der Vorgegebenheiten und Unaufhebbar-

keiten, derart in die Vermittlung der zweiten Natur, also der Gesellschaft und Kultur, aufgehoben worden ist, gibt es keine Hoffnungen darauf, aus der ersten Natur erkennen zu können, was dem Menschen frommt, was ihm zu wünschen und zu wollen, was ihm als Lebensart, was als Selbstbild zukommt: „Die Ökologie als eine Wissenschaft des ‚Zurück zum Kosmos‘ ist ein gefährliches Mißverständnis“ (Furth 1991, 9). Denn da die moderne Produktionstechnik sich über den Umbau der Natur hinaus auf den Umbau des Menschen selbst richtet, ist eine „für Legitimationszwecke beschworene Natur ... eine Mystifikation“ (ebda., 10).

Was nun die Seite der normativen Gehalte angeht, so hat Gernot Böhme vorgeschlagen, das moralische Leitbild vom „autonomen Menschen“ zu ersetzen durch das des „souveränen Menschen“, das als praktische Idee mehr umfaßt als z. B. Habermas' Leitidee eines herrschaftsfreien Diskurses: z. B. lieben können i. S. von Widerfahrnis, ironisch sein können gegen sich selbst, Leistungen anderer ohne Frustration anerkennen können, ohne Gott leben können etc. Auch Dietmar Kamper sieht die entscheidende anthropologische Differenz heute nicht mehr zwischen Bewußtsein einerseits, Wahrnehmung, Körper, Begehren, Wünschen, Leidenschaften andererseits, sondern im Unterschied von Autonomie und Souveränität, wobei er Autonomie als das Vermögen zur Selbsterhaltung, Souveränität als das Vermögen der Selbstverschwendung bezeichnet: „Ohne Souveränität wird Autonomie zum Verhängnis, Überleben per se ist tödlich. Wer die Gefahr endgültig ausschließt, kommt darin um. Und ohne einen tolerierten Rest von Wahnsinn herrscht dumpfe Sinnlosigkeit“ (Kamper 1990, 273).

3. Über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Psychologie

Wie steht es nun speziell mit dem Verhältnis von philosophischer Anthropologie und unserer Einzelwissenschaft Psychologie?

Zunächst möchte ich auf die nomologische Psychologie eingehen. Da die nomologische Psychologie seit jeher sich zugute gehalten hat, sich von aller Philosophie verabschiedet zu haben, herrscht hier die allge-

meine Überzeugung vor, daß empirisch-wissenschaftliche Forschung mit philosophischer Anthropologie nicht das Geringste zu tun habe. Dieser explizite Abweis kann aber nur naiv und ungebildet genannt werden. Keine Psychologie der Welt ist ohne philosophisch-anthropologische Gehalte möglich, da schon in jede einzelne Methode Vorstellungen darüber eingehen, was am Menschen meßbar, kontrollierbar, verstehbar usw. ist. Hans Thomae hat schon 1963 detailliert dargelegt, welche impliziten anthropologischen Überzeugungen in die theoretischen Gehalte und in Methodologie und Methoden der nomologischen Psychologie eingehen, als „unerkannter Ausgangsort der empirischen Einzelarbeit“ (Thomae 1963, 86). Selten kommen solche Überzeugungen unverblümt zur Sprache, wie z.B. bei dem Neo-Behavioristen E. Tolman, den ich nun – nach Thomae – zitiere: „Was ist es, was wir Ratten-Fanatiker zu dem Verständnis der Taten und Missetaten, der Absurditäten und der Tragödien unseres Freundes und Feindes – des homo sapiens – beizutragen haben? Die Antwort ist folgende: sicherlich sind die Erfolge des Menschen, seine Ausdauer und seine sozial untragbaren Abweichungen von der Norm – d.h. seine Intelligenzleistungen, seine Motivationen und emotionalen Zustände ebenso gut, aber unter weit leichteren Bedingungen, bei Ratten als bei Menschen zu studieren. Und schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß Ratten in Käfigen leben; sie machen nicht ausgerechnet am Abend, bevor man ein Experiment angesetzt hat, irgendeine Dummheit; sie töten einander auch nicht in Kriegen; sie erfinden auch keine Maschinen zur Zerstörung, und wenn sie sie erfinden würden, wären sie wahrscheinlich nicht so unfähig wie wir, sie zu kontrollieren; sie kennen weder Rassen- noch Klassenkämpfe, sie vermeiden Politik, Wirtschaft und Abhandlungen über Psychologie. Sie sind wundervoll, arglos und reizend. Und sobald ich kann, werde ich auf jenen alten phylogenetischen Ast zurückklettern und dort neben ihnen sitzen ohne Scham. Ich werde meine Backenhaare verächtlich zucken lassen, wenn ich all die törichten, auf der anderen Seite viel zu komplizierten Exemplare der Gattung ‚Mensch‘ betrachte, die ich tief, tief unter mir sehe, wie sie kämpfen und streiten und überall großes Unheil anrichten“ (ebda., 83).

Der in solchen organizistischen Anthropologien verhüllt zum Ausdruck gebrachte Haß und Selbsthaß erinnert mich stark an Skinners angeblich aggressionsfreie Gesellschaft „Walden Two“, ein Modell, das von Noam Chomsky wohl nicht zu Unrecht als „wissenschaftlicher Faschismus“ charakterisiert wurde.

Wie schon angedeutet, bewahrt der explizite Abweis philosophisch-anthropologischer Gehalte die nomologische Psychologie nicht vor verborgenen impliziten Gehalten. In dem genannten Aufsatz hat Thomae eine Fülle von „impliziten Menschenbildern“ aufgelistet, die zumeist mechanistische, regeltechnische oder organologische Züge tragen. Auch Klaus Holzkamp legte bereits 1969 überzeugend dar, daß der experimentellen Methodologie der Allgemeinen Psychologie eine „organismische Normversuchsperson“ (Holzkamp 1973, 269) zugrunde liegt, die das krasse Gegenbild eines „mündigen, autonomen, im freien Dialog sich entfaltenden, reflektiert als Subjekt seine Umwelt gestaltenden Menschen“ (ebda., 257) ist.

Des weiteren hat Thomae dargelegt, daß sich in den experimentellen Ansätzen „eigentümliche Legierungen von Objektivität und Wertung“ (Thomae 1973, 318) finden, was darauf hinausläuft, daß die heimliche Norm dieser funktionalistischen Forschung der Konformismus ist. Will man dieser naiven, positivistischen Norm aber nicht aufsitzen und im Konformisten nicht „den Menschen“ sehen, dann bleibt als Alternative allein ein negativistischer Zugang zu Normen: Nur indem wir von den elendesten, ausweglosesten, gescheitertesten und kommunikationslosesten Menschen her *beginnen*, kann die Antwort auf die Frage nach dem Menschsein einigermaßen vollständig und nicht-elitär ausfallen. Das meint Jean-Paul Sartre mit dem Satz: „Denn man muß schon wählen: wenn jeder Mensch der ganze Mensch ist, muß dieser Abweichler entweder nur ein Kieselstein oder *ich* sein“ (Sartre 1982, 910).

Ich möchte zwei aktuellere Beispiele aus der nomologischen Psychologie anführen, die deren normative Schwachstellen gut belegen und uns weitere Hinweise für die Erneuerung der Psychologie geben.

Da ist zunächst ein Aufsatz von Theo Herrmann aus dem Jahre 1978 zum Problem der „wahren Bedürfnisse“ des Men-

schen. Schon die Fragestellung, ob es „wahre“ und „falsche“ Bedürfnisse gibt, lehnt Herrmann als unwissenschaftlich ab. Er wittert „Dogmatismus“ und „essentialistische Positionen“ und möchte statt dessen lieber „rational zu erörternde Probleme“ (Herrmann 1978, 51) bearbeiten. Damit meint er z. B., welche universellen und fundamentalen Grundbedürfnisse es gibt, welche genetische Bedürfnisausstattung der Mensch mit auf die Welt bringt oder welche theoretischen Bedürfniskonstrukte sich in der Psychologie zur Erklärung und Prognose menschlichen Verhaltens als notwendig erwiesen haben.

Wir sehen: Im Wege methodologischer Voreingenommenheiten will Herrmann bestimmen, was die eigentliche wissenschaftliche Fragestellung ist, und er bemüht sich sehr, uns zu versichern, daß nur so ein stetiger, internationaler Erkenntnisfortschritt gesichert sei.

Was ist aber, wenn die Frage nach den „wahren Bedürfnissen“ etwas zu tun hat mit *gemachten Erfahrungen* von Menschen, daß sie ihr Leben nicht wirklich leben, daß sie erhebliche Defizite wenigstens ansatzweise spüren, daß ihr Leben zu scheitern droht etc.? Wenn es also darum geht herauszufinden, was nicht vorhanden ist oder genauer: was zwar existiert, aber in der Weise des *Nicht-Seienden*, wie z. B. einer unerledigten Vergangenheit oder eines ständig erwarteten Glücks? Das aber wäre für Herrmanns bedingungsanalytische Wissenschaft geradezu skandalös: daß nämlich menschliche Handlungen von etwas bestimmt sein könnten, das (noch) gar nicht existiert. Alle menschlichen Erfahrungen, die in diesem Sinne mit *Negativität* und *Zukunft* zu tun haben, muß Herrmann folglich aus seiner wissenschaftlichen Rationalität ausschließen, und es verwundert dann nicht, daß Menschen ihr Leben in seiner Wissenschaft bestenfalls als Kummerform wiederfinden können. „Wahre Bedürfnisse“ können nicht einfach positiv i. S. irgendeiner objektiven Wahrheit festgestellt werden. Sie sind nur negativistisch, d. h. durch aufzuhebendes Leiden hindurch erfahrbar und erforschbar und zudem an die Problematik der höchst subjektiven *Wahrhaftigkeit* bzw. *Authentizität* gebunden. Dazu zitiere ich Marianne Gronemeyer: „Nicht die Frage, was sein soll, ist erkenntnisleitend, sondern die Frage, was nicht sein kann. Das heißt, konkrete En-

sembles des Alltagslebens werden darauf untersucht und beobachtet, welche Bedürfnisse sich in ihnen nicht oder nur äußerst marginal oder rudimentär entfalten können, weil diese Ensembles arm oder ganz und gar entleert sind von bestimmten, bestimm- baren Erfahrungsgegenständen, das heißt auch Lebensmustern, Tätigkeiten, Verständigungsformen, Beziehungsweisen. Diese Betrachtungsweise hat ... den Vorteil, die eingeschränkte Wahlmöglichkeit ins Visier zu nehmen, ohne die konkrete getroffene Wahl zu beleidigen. Sie zielt auf die Lebensumstände und deren Auszehrung und maßt sich nicht an, die Pauperisierung des Individuums zu beklagen und seine Erlösungsbedürftigkeit zu konstatieren. Sie weist im Unterschied zu den Grundbedürfniskonzepten auf den fehlenden Reichtum hin und bezieht ihren Impetus nicht aus der Unterschreitung der Elendsgrenze“ (Gronemeyer 1988, 27 f.).

Mein zweites Beispiel ist die experimentalspsychologische Studie von Doris Bischof-Köhler aus dem Jahre 1989 über „Spiegelbild und Empathie“. Im Ausgang von Schimpansen als Modell für prärationale kognitive Mechanismen der Gefühlsansteckung und Perspektivenübernahme möchte sie durch Laborversuche beweisen, daß Kinder im Alter vom 16.-24. Lebensmonat nur dann empathisch sein können, wenn sie zumindest ansatzweise ein Selbstkonzept entwickelt haben. Ich konzentriere mich jetzt allein darauf, was die Autorin unter Empathie versteht. Sie legt zunächst Wert auf die Feststellung, daß Empathie die Fähigkeit bedeutet, den Anderen als Anderen, d. h. „dem Anderssein des Anderen Rechnung zu tragen“ (Bischof-Köhler 1989, 165). Sodann aber – noch auf derselben Seite – führt die Autorin aus, daß es „eine sehr brauchbare Arbeitshypothese“ ist, davon auszugehen, „daß der andere in einer vergleichbaren Situation *genauso* reagiert und fühlt wie man selbst“. Das heißt, das Anderssein des Anderen wird hier phänomenal darauf reduziert, daß der Andere ist so wie ich, bloß daß wir uns momentan in verschiedenen Zuständen befinden: Mein Zorn ist auch der seine, bloß befinde ich mich momentan in einem freudigen Zustand! Dies zeigt, wie Bischof-Köhler im Wege ihres Wissenschaftsverständnisses Empathie positivistisch halbieren, d. h. eine Reduktion auf pure Identität vornehmen muß. Offen-

bar hat sie mehr oder minder gespürt, daß ein ernsthaftes Sich-Einlassen auf das Anderssein des Anderen ihr empirisch-analytisches Wissenschaftsverständnis nachhaltig erschüttern würde. Ich halte es demgemäß für unabweisbar, daß der nomologischen Psychologie strukturelle Gewalt anhaftet: Der Versuch, sich den Körper, die psychischen Funktionen oder Verhaltens- und Erlebensweisen eines anderen Menschen vollkommen transparent und berechenbar machen zu wollen, bedeutet zugleich die Unfähigkeit, das Andere und das Anderssein anzuerkennen, sich etwas widerfahren zu lassen, was mit einer grotesken Überschätzung des eigenen Ich einhergeht. Ich stimme Klaus Dörners Kritik des Szientismus – übrigens in allen seinen Spielarten – zu: „Was dem System gegenüber nicht positiv identisch ist, etwa als Subjektivität, individuelle Besonderheit, Gefühl, Leidenschaft, Passivität, Leistungsveragen, Mißerfolg, Negativität, Minderheit, wird wissenschaftlich inhumanisiert, politisch zum Sündenbock, sozial zum Abweichenden oder psychiatrisch zum Kranken definiert“ (Dörner 1980, 79).

All die bisher aufgezeigten Mängel eines rein beobachtungswissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs kulminieren letzten Endes im Ausschluß der *lebendigen* menschlichen Erfahrung. Dieser Lebendigkeit gehört aber unabdingbar die dimensionierte Zeit von Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft an, und zwar sowohl in der Variante der historisch-sozialen als auch in der Variante der subjektiv-ekstatischen Zeit, wie sie in der Existentialphilosophie herausgearbeitet worden ist. Geschichtlichkeit und Verzeitlichung sind im Unterschied zur *linearen*, physikalischen Zeit der nomologischen Psychologie die wirklichen Garanten dafür, daß die Rede von „psychischer Kausalität“ oder „psychischer Apparate“ oder „psychischer Mechanismen“ endgültig überwunden wird. Dazu zitiere ich Sartre: „Ein (nomologisches - G.Z.) wissenschaftliches Werk würde definitorische Strenge voraussetzen. Als Philosoph versuche ich, in Begriffen streng zu sein, und der Unterschied zwischen Definition (concept) und Begriff (notion) ist für mich folgender: eine Definition ist eine Bestimmung von außen, die zugleich zeitlos ist; ein Begriff ist für mich eine Bestimmung von innen, die nicht nur

die Zeit in sich einschließt, die der Gegenstand, von dem es einen Begriff gibt, voraussetzt, sondern auch seine eigene Erkenntniszeit. Anders gesagt, es ist ein Denken, das die Zeit in sich einführt“ (Sartre 1979, 153).

Dies wäre ein dringend notwendiges Programm der Historisierung und Verzeitlichung der Gegenstände der Psychologie, das Gerd Jüttemann (Jüttemann 1986) bereits in Angriff genommen hat. Meines Erachtens ergeben sich hier nicht nur Anknüpfungspunkte zur Geschichtswissenschaft, sondern z. B. auch zur anthropologischen Psychiatrie.

4. Über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und „diskursiver Psychologie“

Meine bisherige normative Kritik hat – so hoffe ich – ein paar wesentliche implizite philosophisch-anthropologische Gehalte der nomologischen Psychologie aufzeigen können. Welche Konsequenzen sind nun daraus für die Erneuerung der Psychologie zu ziehen? Wie verhalten sich philosophische Anthropologie und die von Heiner Legewie (Legewie 1990) so bezeichnete „diskursive Psychologie“ zueinander? Was also besagen Stichworte wie Natur, Leiblichkeit, Gefühl, Phantasie, Negativität, Geschichtlichkeit, Verzeitlichung, das Anderssein des Anderen, Souveränität, responsive Rationalität etc. für eine Psychologie, in deren Mittelpunkt nicht mehr abstrakte Normversuchspersonen, sondern konkrete, sinnliche Alltagsmenschen stehen?

In den Mittelpunkt meiner Überlegungen möchte ich in Anlehnung an Kamper die These stellen, daß ein psychologisches Denken, das auf der katastrophalen Höhe der Zeit sein will, in sein Gedachtes selber Eingang finden muß, d. h. daß ein psychologischer Forscher sich selbst von der Regel, die er erklärt, nicht ausnehmen kann: „Ist das, was einer mit seiner Erkenntnis anrichtet, ist überhaupt die Tatsache, daß einer so denkt, wie er denkt, mit Hilfe seiner eigenen Erkenntnis begreifbar?“ (Kamper 1990, 10). So lautet die kritische Frage. Und als Antwort drängt sich mir der Begriff der *Empathie* auf, unter dem ich allerdings mehr und anderes verstehe als die nomolo-

gische Psychologie und auch naive Einfühlungstheorien dies tun. Die selbstreflexive Erkenntnishaltung der Empathie, so wie sie von Carl Rogers, Martin Buber, Georges Devereux und vielen anderen entwickelt worden ist, scheint ein Garant dafür zu sein, daß der doppelte Selbstverlust der bisherigen naturwissenschaftlich orientierten Psychologie überwunden werden kann. Gegen die entfremdende Tendenz szientistischer Herrschaftsideologien, gegen die verwertende Tendenz empirisch-funktionalistischer Wissenschaft und gegen die idealisierende Tendenz geisteswissenschaftlicher Selbst-Stilisierungen setzt die diskursive Psychologie die verstehende Tendenz der Empathie.

Man kann Empathie lediglich als eine Methode des Wahrnehmens, der Introspektion in die Introspektion anderer (Kohut) definieren, man kann Empathie als eine therapeutische Methode betrachten und sie sinnlos gegen Wissen und Deutung auspielen (Kohut-Kernberg-Kontroverse). Demgegenüber geht es mir bei der Empathie um eine erhebliche Ausweitung der Erfahrungsgrundlagen der Psychologie sowie der Erfahrungsfähigkeit der Forscher, bei denen die Subjektivität des Beforschten wie des Forschers nicht aus-, sondern eingeschlossen ist. Es geht um das Aufspüren des Eigenen im Fremden und des Fremden im Eigenen, das Aufspüren des Gesunden im Kranken wie des Kranken im Gesunden, wobei mit Selbsttäuschungen, Abwehrhaltungen und auch objektiven Verblendungszusammenhängen *systematisch* zu rechnen ist. Wohlgemerkt: Weder handelt es sich darum, das Fremde als das Eigene, noch das Fremde als Abweichung von Eigenem zu begreifen, sondern darum, daß man das Fremde als das eigene Fremde erkennt! Dies gelingt nur unter Verzicht auf hierarchisches Denken, welches in der Regel durch Steigerung von Besonderheiten zu anthropologischen Differenzen, Strategien der Veräußerlichung des Bösen und der Totalisierung des eigenen Weltverständnisses gekennzeichnet ist. Ute Guzzoni hat mit dem Begriff der *Nichthaftigkeit*, der auf die Erfahrbarkeit von Brüchen, Lücken, Leerstellen, Schattenseiten etc. abzielt, versucht, über die immer noch zuviel Vertrautheit inszenierende bloße Opposition von Eigenem und Fremdem hinauszukommen. Um der Andersheit des Anderen wirklich gerecht zu werden, meint sie, „bedarf es eines Den-

kens und eines Sprechens, das nicht bloß über Anderes Anderes sagt, sondern das das Andere anders sagt, das mit seinem Sprechen etwas anderes will als bisher und darum eher ein Erzählen, Evozieren und Erstaunlichmachen als ein Erklären, Behaupten und Begründen ist“ (Guzzoni 1990, 117).

Empathie in diesem Sinne erfordert viel persönlichen Mut, persongebundenes Wissen, Anteilnahme, Sympathie und Anerkennung, wozu das Erlernen von Selbsterfahrung, Gesprächsführung, das Handhaben von Übertragungs- und Gegenübertragungsprozessen etc. gehört. Birgit Volmer und Thomas Leithäuser haben mit ihrem Buch über *Psychoanalyse in der Sozialforschung* einen wichtigen Schritt in diese Richtung getan.

Es wäre also dringend erforderlich, neue Quellen der Spontaneität und Rezeptivität zu erschließen und sie zu Organen der Erfahrungsbildung zu entwickeln, damit nicht das eintritt, was Kamper beschwörend an die Wand malt: „Angstbesessen, feindlich gegenüber dem, was ist, zum Krieg gerüstet, nutzen die Menschen die Erkenntniskräfte ihres Kopfes und ihrer Körper letztendlich zur Vernichtung. Mittels waffenstarrer Überlebenskonzepte läuft alles auf den Tod hinaus, den geheimen Meister im Reich des Imaginären. In dieser Hinsicht unterscheiden sich mythische Konstellationen, philosophische Begriffe, wissenschaftliche Konstrukte, gesellschaftliche Konventionen *nicht*. Indem sie als Richtkräfte kurzschlüssig gegen die Angst gewendet werden, schließen sie bald den Kreis und befestigen die Immanenz der parzellierten Räume und der zerstückelten Zeiten. Gehirn und Geschlecht werden obsessiv zu absoluten Schranken, zwischen denen sich eine Art Scheinpolemik abspielt. Insgesamt jedoch herrscht eine einzige Logik“ (Kamper 1990, 280 f.).

Daraus ziehe ich die Konsequenz, daß eine diskursive Psychologie, die eine kritische Psychologie sein will, den Zusammenhang von kritischer Theorie und eingreifender Praxis nicht aufgeben darf.

Zum Abschluß meines Vortrages möchte ich noch ein paar Bemerkungen zu den Grenzen der diskursiven Psychologie aus philosophisch-anthropologischer Sicht machen.

Der Titel „diskursive Psychologie“ legt nahe, daß im Zentrum die Sprache steht i.S. von sprachlichen Diskursen, was wiederum heißen könnte, daß psychologische Erfahrungs- und Theoriebildung ihre Grenze an Zeichensprachlich verfaßten Sinn- und Bedeutungszusammenhängen fände. Nun gibt es aber zumindest zwei Gegenstandsbe-
reiche der Psychologie, an denen Sprache ihre Grenze findet. Der eine könnte mit dem Stichwort „Materialität der Kommunikation“ (Gumbrecht/Pfeiffer), der andere mit dem Stichwort „Unhintergebarkeit der Individualität“ (Frank) bezeichnet werden.

Was die „Materialität der Kommunikation“ angeht, so hat Hans Ulrich Gumbrecht für die Zukunft der Kulturwissenschaften ein „neues diskursives Niveau“ (Gumbrecht 1988, 915) gefordert, das durch „flache Diskurse“ und „Sinn-Drosselung“ gekennzeichnet ist. Er grenzt nicht nur das „Beschreiben“ gegen das Vergewaltigen der Phänomene mittels Verstehen, Interpretieren und Deuten ab, sondern wirft für die Kulturwissenschaften „die Frage nach den Bedingungen für die Entstehung von Sinn“ (ebda., 919) auf. Dabei stützt er sich auf Systemtheorie, Biologie der Kognition und Konstruktivismus. Er bettet diese Fragestellung allerdings in den größeren Zusammenhang einer Zeit-Diagnose ein, die die Ent-Zeitlichung, Ent-Totalisierung und Ent-Naturalisierung der Wirklichkeit, verdichtet z. B. in der Metapher des Bildschirms, konstatiert. Von den Antworten auf die Frage nach den Bedingungen des Sinns vor der Genese des Sinns verspricht sich Gumbrecht nicht nur die Überwindung des Hiatus zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, sondern angesichts der Katastrophen auch die Entstehung eines „neuen menschlichen Gattungsbewußtseins“ (ebda., 921), das ein wirksames Korrektiv gegen alle historische Pluralität der Welten und Wirklichkeiten bilden könnte.

Was könnte diese Frage, die eben nicht nur auf die Differenz von primärem und sekundärem Sinn abzielt, sondern auf die selbst nicht-sinnhaften Voraussetzungen für die Bildung von Sinn für unsere diskursive Psychologie bedeuten? Dämmert da eine neue materialistische Psychologie herauf, die an jener Komplexitätsschwelle ansetzt, „von der ab das Unterscheiden, das Auseinander-treten von Selbst- und Fremdrefe-

renz“ (ebda., 920), also rudimentärer Sinn, möglich wird?

Was nun die „Unhintergebarkeit der Individualität“ betrifft, so möchte ich zunächst betonen, daß ausgerechnet die Psychologie es bis heute nicht vermocht hat, dem „Gegenstand“ Individualität einigermaßen gerecht zu werden. Nach dem Motto: Da jeder Mensch *einmalig* ist, ist die Einmaligkeit ein *allgemeiner* Sachverhalt, wurde Individualität als Schnittpunkt allgemeiner Dimensionen verkannt. Mit Manfred Frank ist aber daran festzuhalten, daß Individualität „unsagbar“ ist, weil sie sich *jeder* Allgemeinheit, auch denen der sprachlichen Codes, entzieht; sie ist ein „verschwindendes Phänomen“, das nur negativistisch, als Differenz erfahrbar ist: „In diesem Sinne kann das Individuum für unsichtbar gelten. Doch ist es nicht unsichtbar wie Luft und Wasser, sondern wie die Grenze, die der Ordnung Profil verleiht. Oder vielmehr (denn die Grenze ist kein bloßer Rand, der einen Sack voller Positivitäten einschnürt): das Individuum gleicht der Grenze, die die bestehende Ordnung von sich abspaltet, insofern es sie im Spiel der Verinnerung und Rückentäußerung zugunsten einer neuen Ordnung überschreitet“ (Frank 1980, 50).

Was folgt daraus für die diskursive Psychologie? Sie darf keinesfalls allein eine Psychologie der dritten Person oder des „Bewußtseins überhaupt“ oder ähnlicher Bestimmungen sein, sondern muß auch, da sie dialogisch verfährt, eine Psychologie der zweiten Person singular sein und schließlich auch eine Psychologie der ersten Person singular, d. h. der je individuellen Subjektivität. Ich stimme dem zu, was Sartre am Anfang seiner monumentalen Flaubert-Biographie geschrieben hat: „Ein Mensch ist nämlich niemals ein Individuum; man sollte ihn besser ein einzelnes Allgemeines nennen: von seiner Epoche totalisiert und eben dadurch allgemein geworden, retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit wieder hervorbringt. Da er durch die einzelne Allgemeinheit der menschlichen Geschichte allgemein und durch die allgemeinmachende Einzelheit seiner Entwürfe einzeln ist, muß er zugleich von beiden Enden her untersucht werden“ (Sartre 1977, 7).

5. Schluß

Ich hoffe, daß ich wenigstens in ein paar Grundzügen die Notwendigkeit einer Erneuerung der philosophisch-anthropologischen Grundlagen der Psychologie und deren Bedeutung für die diskursive Psychologie aufzeigen konnte. Philosophisch-anthropologische Gehalte sind ein unabwiesbarer Bestandteil jeder Psychologie, und was wir brauchen, ist eine im Durchgang durch die Wissenschaften entwickelte Idee eines neuen Menschseins, um den doppelten Selbstverlust der nomologischen Psychologie zu überwinden. Im Zentrum steht dabei die Erweiterung der Erfahrungsfähigkeit des Forschers, die an das Handhaben von

Übertragungs- und Gegenübertragungsprozessen gebunden ist. Apropos Gegenübertragung: Klaus Ottomeyer hat in seinem Buch *Lebensdrama und Gesellschaft* im Anschluß an Maya Nadig und Mario Erdheim den akademischen Psychologiebetrieb als eine einzige „Subjektivitätsverbrennungsanlage“ (Ottomeyer 1987, 98) bezeichnet. Wünschen wir uns, daß wir den Mut finden, nicht nur die Subjektivität der Beforschten ernst zu nehmen, sondern auch unsere eigene Subjektivität als Forscher öffentlich werden zu lassen. Und dies nicht erst nach der Pensionierung.

Literatur

- Bischof-Köhler, D. (1989): Spiegelbild und Empathie. Bern: Huber
- Böhme, G. (1985): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Dörner, K. (1980): Die Wiedergeburt der Psychiatrie aus der Philosophie in Sartres Flaubert und die Kritik an Sartre daraus. In: König, T. (Hrsg.), Sartres Flaubert lesen. Reinbek: Rowohlt
- Frank, M. (1980): Das Sagbare und das Unsagbare. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Furth, P. (1991): Phänomenologie der Enttäuschungen. Frankfurt/M.: Fischer
- Gronemeyer, M. (1988): Die Macht der Bedürfnisse. Reinbek: Rowohlt
- Gumbrecht, U. Pfeiffer, L. (Hrsg.): (1988): Materialität der Kommunikation. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Guzzoni, U. (1990): Anderssein und Nichthaftigkeit. In: ders., Wege im Denken. Freiburg/München: Alber
- Habermas, J. (1972): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Herrmann, Th. (1978): Psychologie und die „wahren Bedürfnisse“. In: Moser, Ropohl, Zimmerli (Hrsg.), Die „wahren Bedürfnisse“. Basel: Schwabe
- Holzkamp, K. (1973): Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie. In: Gadamer, H. G., Vogler, P. (Hrsg.), Psychologische Anthropologie. Stuttgart: Thieme
- Honneth, A., Joas, H. (1980): Soziales Handeln und menschliche Natur. Frankfurt/M.: Campus
- Jüttemann, G. (Hrsg.): (1986): Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Weinheim: Beltz
- Kamper, D. (1990): Zur Geschichte der Einbildungskraft. Reinbek: Rowohlt
- Kohut, H. (1977): Introspektion, Empathie und Psychoanalyse. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Krech, Crutchfield (1973): Grundlagen der Psychologie. 2 Bde. Weinheim/Basel: Beltz
- Legewie, H. (1990): Argumente für eine Erneuerung der Psychologie. In: Initiative „Erneuerung der Psychologie“. Rundbrief 1. Heidelberg: Asanger
- Lyotard, J.-F. (1988): Ob man ohne Körper denken kann. In: Gumbrecht & Pfeiffer 1988. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Ottomeyer, K. (1987): Lebensdrama und Gesellschaft. Wien: Deuticke
- Rogers, C. R. (1980): Empathie – eine unterschätzte Seinsweise. In: ders. & Rosenberg, (Hrsg.): Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit. Stuttgart: Klett
- Sartre, J.-P. (1977-1979): Der Idiot der Familie. 5 Bde. Reinbek: Rowohlt
- Sartre, J.-P. (1979): Über „Der Idiot der Familie“. Interview mit M. Contat & M. Rybalka. In: Sartre, J.-P., Was kann Literatur? Reinbek: Rowohlt
- Sartre, J.-P. (1982): Saint Genet. Komödiant und Märtyrer. Reinbek: Rowohlt
- Schnädelbach, H. (1989): Die Philosophie und die Wissenschaften vom Menschen. In: Bellut, C. & Müller-Schöll, H. (Hrsg.), Mensch und Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Thomae, H. (1963): Psychologie. In: Flitner, A. (Hrsg.), Wege zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg: Quelle & Meyer
- Thomae, H. (1973): Formen der Daseinermöglichung. In: Gadamer, H.-G. & Vogler, P. (Hrsg.), Psychologische Anthropologie. Stuttgart: Thieme
- Volmerg, B. & Leithäuser, Th. (1988): Psychoanalyse in der Sozialforschung. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Waldenfels, B. (1990): Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Winograd, T. & Flores, F. (1989): Erkenntnis, Maschinen, Verstehen. Berlin: Rotbuch